



Justyna Melonowska

Doktor filozofii. Adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie. Autorka książek i artykułów naukowych, m.in. *Osob(n)ia: kobieta a personalizizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Doktryna i rewizja* (Difin, 2016), *Ordo amoris, amor ordinis. Emancypacja w konserwatyźmie* (APS, 2018), *Pisma machabejskie. Religia i walka* (Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego, 2020), *Pisma jakubowe. Religia i walka* (Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego, 2023). Jej zainteresowania badawcze dotyczą hermeneutyki, rozumienia ortodoksji religijnej, estetyki liturgii oraz związku religii i walki. Uczestniczka licznych debat publicznych. W TVP Kultura prowadziła magazyn filozoficzno-literacki „Do dzieła!” i współprowadziła audycję kulturalną „Tego się nie wytnie”. Jest członkiem jury Nagrody Identitas, współautorką tomiku *Bo oto nadeszła już zima. Głosy z wyspy Ułoya* (Pewne Wydawnictwo, 2024).

Widmo Hamleta na drogach Antiochii i Aleksandrii

W Prawdzie i metodzie Hans-Georg Gadamer namyśla się nad alegorią i bierze ją w obronę: „Alegoria należy do sfery mówienia, logos, jest więc retoryczną, czy też hermeneutyczną figurą. Zamiast tego, co się ma na myśli, mówi się coś innego, bardziej namacalnego, ale tak, że pozwala to zrozumieć tamto pierwsze”. Pojęcia alegorii i symbolu „główne zastosowanie znajdują w sferze religii. Alegoria powstaje z teologicznej potrzeby usunięcia z przekazu religijnego – jak najpierw u Homera – rzeczy niepożądanych i rozpoznania skrytych za nimi obowiązujących prawd” (Gadamer 1993, s. 96–97).

Alegoria (będę dalej pisała raczej o alegorezie, czego przyczyn nie mam miejsca wyłożyć), ta specyficzna sztuka czytania, rozumienia i pojmowania tekstów, nie tylko kwitła przez wieki trwania cywilizacji chrześcijańskiej i przedchrześcijańskiej na Wschodzie i Zachodzie, ale wręcz umożliwiła rozkwit tutejszego cywilizacyjnego habitatu – tak jak dziecko w łonie, samo rozwijając się, wywołuje przemianę i rozkwit urody oraz dostojeństwa swej matki. Problem, o którym tu piszę, jest zatem nie tylko aktualny, ale zarazem cywilizacyjny i egzystencjalny. Jest to też problem, mówiąc wprost, nierozwiązywalny – jego aktualność należy badać inną miarą, niżli miara naszych bieżących namiętności czytelniczych.

Alegoreza jest formą egzegezy, a tę można porównać do katedry, która dawniej rozsiadała się niczym czujna matka pośród swej gromadki, a to znaczy pośród domów i domków, warsztatów, podwórz, chlewików i w ogóle wszelakich izb. Podobnie egzegeza w różnych swych formach, rozsiadała się pośród wszelkiej lektury, zwłaszcza Pisma Świętego, ale całej w ogóle sfery poddanej władzy znaku i symbolu. I podobnie, jak smutne i trudne były

losy katedry, w pewnych wiekach odsądzanej od architektonicznej czci i wiary, tak trudne dzisiaj są losy egzegezy, w tym alegorezy (pytającej o sens niedosłowny, anagogiczny), na co zresztą wskazuje właśnie ta Gadamerowska adhortacja, by ją do łask przywrócić.

Jest chyba jednak w humanistach, przynajmniej w niektórych, jakaś osobliwa tęsknota, skoro ogrom swych duchowych i umysłowych energii kierują na zrozumienie i jakby przyciągnięcie ku nam dawnych zmagani o wyrozumienie tego, co tekstualne i jako takie „łaknące” odczytania. Nie mogą nam zaproponować ścisłego *re-enactment* (termin Collingwooda oznaczający podtrzymanie przez odegranie). Alegorezy i lektury anagogicznej (w szerokim sensie terminu) nie obejmuje bowiem konsensus akademicki. Tym niemniej swe wykształcenie (jest ono tu warunkiem koniecznym, nie sposób go też markować, w studiach nad dawną tradycją egzegetyczną nie da się bowiem przyjąć „pozy” człowieka wykształconego), dar i cnotę wywiczzonej pamięci i wuczonych języków klasycznych oferują swym czytelnikom jako drogę wiodącą w przeszłość tak inną i intensywną, że jakby aż w zaświaty.

Podajmy dwa nazwiska z polskiej współczesnej tradycji translatorskiej

i komentatorskiej: Tomasz Dekert, Magdalena Garnczarska. Zatrzymajmy się wpierw przy tym drugim, jako że Universitas w swej serii Klasycy teorii i historii sztuki pod red. Wojciecha Bałusa ogłosiła w zeszłym roku tekst pt. *Germanosa patriarchy Konstantynopola objaśnienie liturgii i rozważania nad świętymi obrzędami* w przekładzie i z komentarzem Garnczarskiej. I oto, by ująć rzecz po platońsku, „cała nasza zapłata: zobaczyć!”.

Co zobaczyć? Ano ujrzeć świętą liturgię konstantynopolitańską oczami autora, patriarchy Konstantynopola w latach 715–730. Należy przy tym wspomnieć, że autorstwo traktatu oraz daty życia i działalności Germanosa I są kwestią sporną, lecz przez wszelkie zawiłości autorka przekładu i komentarza przeprowadza nas sprawnie. Zainteresowani znajdą tu zatem i szczegóły dotyczące aktualnego stanu badań, i dalsze wskazówki bibliograficzne. Pytanie nasze brzmi jednak: „Co zobaczyć?”, skoro chodzi tu o całą naszą zapłatę. Trzeba dodać do niego jeszcze jedno: „Zobaczyć czym?”, a odpowiedź musi być utrzymana w Szekspirowskim duchu: „Zdaje mi się, że widzę! Gdzie? Przed oczyma duszy mojej!”. W końcu zaś – czy może na początku – trzeba uznać istnienie duszy, i to duszy widzą-



German I, fresk w prebiterium kościoła Nświętej Marii Panny w serbskim klasztorze Studenica, wikipedia.org

cej. Otwiera się wówczas świat, w którym żadna forma nie jest przypadkowa, a to znaczy: niezwiązana swą logos-typiczną naturą i uwolniona od Logosu. (W przypadku egzegezy chrześcijańskiej ta nieprzypadkowość i logos-typiczność będzie zwykle oznaczała chrystopologiczną, typologiczną lekturę obu Testamentów). I oto oko śledzące logosy świata proponuje nam interpretacje – zdawać się będzie – niedorzeczne, nie raz groteskowe, zawsze – jeśli można tak powiedzieć – ściśle arbitralne.

Zapewnia nas zatem Germanos i wyjaśnia nam w swym objaśnieniu liturgicznym, iż „semantron wskazuje na trąbę anielskie i zrywa wojowników na bój z niewidzialnym wrogiem”, „koncha apsydy jest jak grota w Betlejem, gdzie urodził się Chrystus, a także jak grota, w której został pochowany”, ołtarz jest miejscem złożenia zwłok Chrystusa i zarazem tronem Boga, przegroda ołtarzowa jest „jak ta brązowa przegroda w świętym grobie”, zaś „ambona nawiązuje do kształtu kamienia świętego grobu, na którym usiadł anioł – wcześniej odsunąwszy go nieco od wejścia – by obwieścić zmartwychwstanie Pana kobietom mającym Go namaścić”. Trzeba toteż zrozumieć, że pisanie-czytanie tego rodzaju wymaga wyobraźni i dyscypliny, a właściwie zdyscyplinowanej wyobraźni. Nie

zatem, wcale nie takiej, która narzuca, ustanawia, kontroluje i rządzi („a, bo mi się skojarzyło!”), lecz takiej, która śledzi wzrokiem i daje posłuch, łączy pokorę, stanowczość i męstwo („tak to widzę”). Niech mi tu wolno nadmienić, że gdy jeden z członków mej rodziny wziął tego lata do ręki egzemplarz książki Germanosa – Garnczarskiej, zresztą dobrze pokreślony i opatrzony setkami komentarzy, to wykrzyknął i z oburzenia, i jakby wręcz z bólu, że oto robi mu się mętlik w głowie, i że nie do wytrzymania jest ta pieśń szaleńca kojarzącego wszystko ze wszystkim... A jednak – nie! Nie wszystko ze wszystkim, lecz to z tamtym, a właściwie „to” (apsyda, ambona, sandały, cyborium, welon etc.) z Tamy (Świętym).

W swym starannym wykładzie wstępnym Garnczarska podkreśla kilkukrotnie, że Germanos – żyjący na

początku sporu ikonoklastycznego, gdy świętych obrazów jeszcze nie niszczone – niejako z upływem czasu i biegiem wydarzeń został wystylizowany na gorliwego obrońcę i męczennika sprawy obrazów, podczas gdy „nie wiadać u patriarchy zapału apologety, raczej da się wyczuć zniecierpliwienie przeciągającą się sprawą” (Garnczarska 2024, s. 44), a chodzi mu przede wszystkim o to, by nie gorszyć prostodusznego ludu, „pamiętając o straszliwym sędzie Pana, że tym, którzy «zgorszą jednego z maluczkich» grozi kara” (tamże, s. 43), przy czym „formułowanie argumentów przychodzi mu z trudem, co tłumaczyłoby także ich niezbyt rozwinięty charakter” (tamże, s. 45). Ostatecznie zatem, [choć] „postać patriarchy [była] raczej konformistyczna (jakkolwiek niewątpliwie zgodna z tradycją) niż heroiczna, [to] zwolennicy obrazów zdołali przeforsować i utrwalić w źródłach wzniosłą wersję roli Germanosa w początkowym okresie ikonoklazmu” (tamże, s. 50). Zdawało mi się podczas lektury wprowadzenia Garnczarskiej nie raz, że w dbałości o realizm w ocenie postawy Germanosa zbliża się ona do niewidocznej granicy między konsekwencją wykładu a idiosynkrazją. A może to moja sympatia dla tych postaci minio-

nych wieków, co to, poruszając się po omacku, zawsze w nowej sytuacji, zawsze w niejasności (doktryna wyłania się jako reakcja na zjawiska dewiacyjne i nowe, o czym wie każdy, kto zna konteksty historyczne katolickiego *Credo*) działają według swego rozpoznania. W tym upartym podkreślanii i domniemaniu wad i braków w dawnych autorytetów widzę zresztą, *nolens volens*, przepisana ofiarę składaną na ołtarzu bóstwa współczesnej Akademii. Apologetyka jest w niej tak samo karana śmiechem, co alegoreza. Chętnie jednak przyznaję, że podejrzenie o konformizm ofiarnicy obciąża raczej mnie niż autorkę, jest to bowiem tylko domysł, choć uprawniony znajomością współczesnego, ideologicznego życia akademickiego. Na podobnych, zda mi się, przesłankach opiera się ocena Germanosa.

Gdy się wczytuję w traktat Germanosa, to jestem porwana i niesiona nurtem jego widzenia. Nie na Germanosie bowiem ma spoczywać nasze spojrzenie, lecz na liturgii. Owo zaś przechodzenie między „tu i teraz obrzędu” a wywołującym je wydarzeniem historycznym („Chrystus w historii”) i wydarzeniem antycypowanym („Chrystus po historii”) pobudza najbardziej podstawowe, a jakby zapomniane „mięśnie” intelektu. W istocie umysł, w tym wyobraźnia, odnajduje rytm najbardziej naturalny i wrodzony, ukryty *genius* człowieczego nastawienia do świata i bycia w nim.

Kadzidło – ludzka natura Chrystusa; Ogień – Jego boskość,

Dym o słodkim zapachu – przyjemny aromat poprzedzający przybycie Ducha Świętego;

Wnętrze kadzielnicy – łono Maryi, które nosiło boski węgiel; basen chrztu świętego (tamże, s. 91).

Tak, jest to proste, lecz na sposób pełni. Moja troska o powściągliwość i stosowną pokorę w ocenie autora działającego w ciemni początków ikonoklazmu, i w tej ciemni działającego na rzecz obrazów, wynika z dostrzeżenia bezmiaru naszej winy współczesnej, o której na przykład tak czytamy: ▶

Warto doczytać

- H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993.
- M. Garnczarska, *Germanosa patriarchy Konstantynopola objaśnienie liturgii i rozważania nad świętymi obrzędami*, Przekład i komentarz, Kraków 2024.
- P. Kwaśniewski, *Szlachetne piękno. Transcendentna świętość liturgii*, Dębogóra 2021.

„W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat pojawił się nowy ikonoklazm [...], religia pozbawiona obrazów i świętych znaków, które wnikają głęboko w te miejsca w człowieku, gdzie zwykły przekaz nie może dotrzeć (D. M. Kirby OSB, za: Kwaśniewski 2021, s. 34).

W tytule tego omówienia łączę widmo Hamleta (widzącego „przed oczyma swej duszy” – ta znana i znakomita fraza jest tu przeze mnie używana bez cienia ironii) z duchem Antiochii i Aleksandrii. Oto bowiem w swym dziele Germanos łączy dwie, fundamentalne dla chrześcijańskiej cywilizacji, perspektywy egzegetyczne – antiocheńską i aleksandryjską. Garnczarska wyjaśnia to następująco:

„Jeśli chodzi o szkołę aleksandryjską, dla jej zwolenników charakterystyczne było przykładanie szczególnej wagi do interpretacji na poziomie anagogicznym, dotyczącym spraw wyższych, co w odniesieniu do liturgii oznaczało interpretowanie ziemskich obrzędów jako odbicia tych niebiańskich, a więc wiecznych i doskonałych. Tak też punkt ciężkości stanowiła perspektywa eschatologiczna. Ten sposób myślenia o Piśmie Świętym i liturgii zapoczątkowali Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 215) i Orygenes (zm. ok. 254), zaś istotnym przykładem traktatu objaśniającego liturgię na poziomie anagogicznym jest *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (Hierarchia kościelna) Pseudo-Dionizego Areopagity (V–VI w.). Krótko mówiąc, kontemplacja ziemskiej liturgii – rzeczywistości widzialnej i materialnej – ma prowadzić do poznania rzeczywistości niewidzialnej i wiecznej. Z kolei przedstawiciele szkoły antiocheńskiej koncentrowali się przede wszystkim na sensie

dosłownym i historycznym. Przy tym niektóre wydarzenia ze Starego Testamentu postrzegano jako zapowiedź wydarzeń w Nowym Testamencie. Stanożyły więc τύποι – typologię jako metodę interpretacji Pisma Świętego w bardzo kompletny sposób zastosował już w II wieku Meliton z Sardes (zm. ok. 180) w *Τὰ περὶ τοῦ Πάσχα δύο* (Homilia paschalna), by tylko wskazać jeden przykład tego rodzaju rozumowania (s. 60–61).

Czytelnikowi pragnącemu poznać złożoność fenomenu starożytnej egzegezy nieco bliżej należy polecić opracowanie autorstwa polskiego akademika, Mikołaja Domaradzkiego, pt. *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, wydane nakładem Wydawnictwa Naukowego Instytutu Filozofii UAM. Tymczasem fakt, iż Garnczarska w swej książce wspomina o dziele *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu (zm. 202 r.), podnoszącego pewne podobieństwo, co Germanos, kwestie (por. s. 130), pozwała nam skierować oczy na monografię, która nie zyskała – w czasie, gdy się ukazała, tj. w roku 2016 – tej uwagi, na jaką zasługuje. Chodzi o tom *Apostazja w Adversus haereses Ireneusza z Lyonu* autorstwa Tomasza Dekerta. Wspomnieć należy też o wcześniejszej książce tego autora, pt. *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnej koncepcji na temat Adama* (2007). Okazuje się zatem, że czytelnik zainteresowany polską dyskusją na tematy starożytnych, a dla naszej cywilizacji nasennych, sporów egzegetycznych ma dostęp do literatury metodologicznie zdyscyplinowanej, wnikliwej i kompetentnej, a nawet – ba! – uczestniczącej w zmaganiu dawnych autorów (o czym szerzej za chwilę).

Do problemu apostazji doszedł Dekert drogą okrężną, wiodącą przez zamierzone przez niego badania religioznawcze nad symbolem krwi. I oto, brnąc w literaturę coraz bardziej gęstą i zarazem coraz mniej obiecującą,

dojrzał nasz autor pośród tysiąca stron to zdanie o krwi, iż za jej przyczyną – krwi Chrystusowej – człowiek został wykupiony od apostazji. Nie chodzi tu zatem, wyjaśnijmy od razu, o apostazję w ujęciu socjo-teologicznym, gdzie oznaczałaby ona intencjonalne rozwiązanie związku chrześcijanina z instytucją Kościoła, lecz o ujęcie protologiczne. Protologiczne, a więc podejmujące teologicznodogmatyczne kwestie początku świata i człowieka, raj i grzechu. Tu dopiero chciałoby się rzec: objawia się krew i jej σύμβολον, zarazem ma początek owo Ireneuszowe zmaganie o zrozumienie apostazji, a więc odstępstwa, odpadnięcia, upadku. Skutkiem tych jego agonów jest takie rozumienie teologiczne człowieka i jego kondycji (tak poupadkowej – dobrze nam znanej, jak przedupadkowej – którą dopiero należy z tekstów świętych wyrozumieć), które *praxis* społeczna we współczesnej humanistyce i poza nią ledwie może znieść. Dość rzec, że w czasach jak nasze, pozbawionych jakiegokolwiek tabu związanego z ciałem i jego funkcjami, gdzie nie sposób pomyśleć, że jakaś forma stosunków seksualnych (także między wolnymi, dorosłymi ludźmi) jest niewłaściwa, gdyż nienaturalna, zwłaszcza zaś w czasach programowego „odwiązania” stosunku seksualnego od jego funkcji prokreacyjnej, w czasach zarazem głęboko ciałem i jego satysfakcją przejętych, czasach niezwykle wydłużonej długości życia ludzkiego, zarazem czasach zaniku pogrzebu (tj. upowszechniania się form quasi-pogrzebowych, w tym... kompostowania zwłok ludzkich), a więc w epoce chaosu skrywającego istotę ciała – twierdził Ireneusz – że Bóg zamierzył przebóstwieniem człowieka, które się miało (ma?) dokonać poprzez ciało, a właściwie poprzez *imago* ciała. *Imago*, gdyż, stwarzając człowieka, przedwieczny Logos wiedział już, iż przyjdzie mu się odkupieńczo wcielić. Będzie zatem dzielił z człowiekiem rzeczywistość ciała. Ze względu na to wspólne dziedziczenie czyni pierwszego człowieka cielesnym. Niesłychane rzeczy głosi zatem Ireneusz! Lecz wymaga on w lek-

turze skupienia i wnikliwości. Pisma autora sycą się pragnieniem czytelnika.

Są w nich dwie warstwy, które „pragną” przylegać do siebie i zdawać się jednym. Pierwszą jest hermeneutyka apostazji. Tkanka jego myśli jest tu gęsta, a założenia nie do końca wyeksplikowane – jakby Ireneusz sam nie miał pewności rejonów, w które badanie go prowadzi. Zarzuca mu się zatem niesystematyczność, niezdyscyplinowanie, nieledwie błędzenie (szkoła niemiecka i anglosaska). Tym ważniejsze, gdy się przy nim pojawia jego komentator, w pewnym sensie asekurujący nie zawsze pewne kroki autora. To czyni Dekert. Czytając Ireneusza w sposób czyniący zadość współczesnej metodologii nauk, a zarazem współuczestniczący w drodze autora, badacz ukazuje głęboką spójność i metodyczność myśli Ireneuszowej. Jest to jednak spójność nie niemiecka (dyskursywna), lecz religijno-mitologiczna.

Do tej pierwszej warstwy pism przylega ściśle warstwa druga, powiedzmy „socjologiczna”. Otóż stan ówczesnej wspólnoty lyońskiej wymagał dojrzałej herezjologii. Trudno bowiem było rozoznać, kto jest, a kto nie jest heretykiem (ach, te niewłaściwe i dziś niedopuszczalne postawy nieinkluzywne, tak wierne Arystotelesowskiej radzie *sapientis est ordinare*...). Biskup Ireneusz stara się odkryć i opisać te kryteria, a czyni to właśnie poprzez wątek apostatyczny, a to znaczy, widząc odstępczy mechanizm działania tak szatana, jak pierwszych rodziców. Dostarcza zatem kryteriów ortodoksji i tworzy właściwie matrycę rozumienia upadkowej sytuacji człowieka, która będzie punktem odniesienia dla Kościoła przez całe wieki, tj. od wieku II (gdy żył i działał Ireneusz) po wiek XX (gdy skutek, jak wolno się domyślać, niesłychanego, choć zaskakującego ulepszenia natury ludzkiej, zanika w katolicyzmie formuła *anathema sit*). I oto staje badacz i komentator Ireneusza – ów Tomasz Dekert, studiujący badane pisma w rytmie pracy wyznaczanym narodzinami pierwszych z sześciorga dzieci, w domu wrośniętym gdzieś w krajobraz gminy Lipnica

Murowana – w gronie tych obrońców spójności i klarowności (choć nie osontacyjnej jasności) stanowiska Ireneusza, którzy, przyjmując założenia współczesnej hermeneutyki, rehabilitują jego pisma. Zdają się powtarzać, w imieniu autora, co Heraklit mówił krytykom swego niejasnego, enigmatycznego stylu: „To nie ja ciemno piszę, ale wy ciemno czytacie”.

Dekert zwraca więc uwagę na to, iż dziedzictwem Ireneusza jest ów opis grzechu pierwszych rodziców, a zatem w ogóle korzeni zła, w którym apostazja ukazana jest jako zazdrość. Oznacza to przeniesienie *δύναμις* w rozumieniu grzechu na poziom intencji, a zatem już sprzeczność z wolą Bożą alienuje działające stworzenie od stwórcy. Wskazany zostaje tu właściwy mechanizm propagacji zła. By to zrozumieć, każe nam Ireneusz – ów autor rzekomo niespójny i ciemnowy – spojrzeć na człowieka w kluczu liturgicznym. Liturgia – to chwalba i wyraz chwalby. Wszelkie istnienie dane jest jako włączone w kosmiczny porządek i ład chwalby Bożej. Oto Bóg – sprawca i dawca życia – obdarowuje istnieniem, a cały byt oddaje mu chwałę i czci Go stosownie do swego poziomu bytowego. I nagle szatan – pierwszy apostata – łamie ten porządek i ogłasza swe *refuto, ergo sum*, „odmawiam, więc jestem”. Wytwarzając wyrwę pośród harmonii bytu, zarazem zzerany zazdrością o ciało ludzkie (mające być w historii przyjęte przez Syna Bożego, zarazem już płodne i życiodajne, w tym rozkoszujące się materią całego świata), pociąga człowieka za sobą – „apostatyzuje” go, a to znaczy inicjuje spiralę odstępstwa i każe człowiekowi po niej wspinać się i krążyć w tańcu obłędnym, alienującym, śmiercionośnym.

Do kogo należy ostatnie słowo, jest to rzecz sporna. Chrześcijanie – jak Ireneusz, jak wieki po nim Germanos – mają swą odpowiedź. Uczynili ją siłą zapładniającą tak Zachód, jak całe połączenie Wschodu. Jej częścią jest ów wspomniany wymiar liturgiczny, a więc słowo (chwalby) skierowane ku Słowu. Teraz czytelnik, przymknąwszy

oczy, może ujrzyć ten dziwny chór męski, to ponadwieczne trio. Oto w swym domostwie pisze Ireneusz o chwalbie (liturgii), a jako kapłan i biskup w kościele liturgię odprawia. Można by – gdyby się nie było istotą upadłą – usłyszeć jego głos, jego śpiew. Oto przenosimy wzrok na inne miejsce, lecz czas jakby ten sam, czas po prostu – Germanos pisze dla swych wiernych antiocheńsko-aleksandryjskie objaśnienie świętych obrzędów liturgicznych, a jako kapłan i patriarcha je odprawia. I tu, znów, dałoby się usłyszeć pieśń – wschodnią, a więc pewnie rzewną... Oto gwarny dom we wsi Rajbrot, dawniej królewskiej wsi starostwa lipnickiego, gdzie polski religioznawca wczytywał się w pisma Ireneusza z całym zawzięciem swego zdyscyplinowanego umysłu, by w wolnym czasie studiować dawny śpiew liturgiczny. Dziś, w swych latach dojrzałych, nakłada czasami w niedzielę szaty służby liturgicznej i jako kantor, głosem mocnym i wyćwiczonym intonuje i prowadzi śpiew liturgiczny, przy czym chodzi tu o starożytną liturgię właśnie wyniszczanego i „likwidowanego” przez papieża rytu rzymskiego. Dziwne to trio: autorzy-liturgiści, propagatorzy chwalby, „w wiekach” walczący o pamięć swej Sprawy.

W przemowie Bogdana Barana do *Prawdy i metody* czytamy, że:

„Traktat Gadamera żyje życiem i autorytetem tradycji, tysiącami lat zapomnianej myśli, którą on podjął i przywrócił z pasją godną jej sprawy (*Przedmowa, w: Gadamer 1993, s. 19*).

Dodajmy, że dwutysiącletnia tradycja chrześcijańskiego Zachodu i Wschodu żyje podejmowana i przywracana wysiłkiem nie tyle wpływowych myślicieli postchrześcijańskiego świata, ile uczestników wielkiej sprawy Słowa, z których jedni bywają patriarchami Konstantynopola, inni zaś wielodzietnymi religioznawcami z Rajbrotu. ■

Najnowszy numer



Tu nas znajdziesz

Filozofuj.eu



Filozofuj @ facebook



Filozofuj @ instagram

